

Doing Gender – Doing Religion

Herausgegeben von
UTE E. EISEN, CHRISTINE GERBER
und ANGELA STANDHARTINGER

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

302

Mohr Siebeck

Wie Frauen in der Antike lebten, das wurde nicht nur von Geschlechterrollenzuschreibungen, sondern auch vom Zusammenspiel mit anderen Faktoren wie etwa pluriformen Wertvorstellungen von Religion bestimmt.

Die Beiträge dieses Sammelbandes knüpfen an den interdisziplinären Diskurs über Intersektionalität an und bieten theoretische Beiträge und Fallstudien zu religiösen Texten der Antike.

ISBN 978-3-16-152226-0

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford)
James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)
Tobias Nicklas (Regensburg)

302

▷



Doing Gender – Doing Religion

Fallstudien zur Intersektionalität im frühen
Judentum, Christentum und Islam

herausgegeben von

Ute E. Eisen, Christine Gerber
und Angela Standhartinger

Mohr Siebeck

Ute E. Eisen: geboren 1961; Studium der Ev. Theologie; Promotion an der Universität Hamburg; Habilitation an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; seit 2004 Professorin für Altes Testament und Neues Testament an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

Christine Gerber: geboren 1963; Studium der Ev. Theologie; 1996 Promotion an der Ludwig-Maximilians-Universität München; 2005 Habilitation an der Humboldt-Universität zu Berlin; seit 2007 Professorin für Neues Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

Angela Standhartinger: geboren 1964; Studium der Ev. Theologie; Promotion und Habilitation an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt; seit 2000 Professorin für Neues Testament an der Philipps-Universität Marburg.

ISBN 978-3-16-152226-0

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Michael Schlierbach in Neubeuern (schriftbildwort.de) gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Der vorliegende Sammelband veröffentlicht die überarbeiteten Beiträge einer Tagung, die unter dem gleichen Titel vom 30. Juni bis 2. Juli 2011 in Rauischholzhausen (Hessen) stattfand. Die Tagung wurde in einem interdisziplinären Kollegium vorbereitet, zu dem neben den Herausgeberinnen auch Prof. Dr. Bärbel Beinhauer-Köhler, Dr. Christiane Krause und Prof. Dr. Silke Petersen gehörten.

Für die Herausgeberinnen ist die Publikation ein Anlass für vielfältige Danksagung. Zunächst danken wir den drei Genannten für die großartige Zusammenarbeit. Allen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern gilt unser Dank dafür, dass sie sich der Aufgabe gestellt haben, die Frage nach der Intersektionalität für ihr Themenfeld aufzugreifen, und die Tagung durch Vorträge und Diskussion bereichert haben. Dass sie für die Publikation noch einmal Mühe und Zeit aufgewendet haben, ist weiterer Grund zu danken.

Dem Verlag Mohr Siebeck und Herrn Kollegen Prof. Dr. Jörg Frey danken wir für die Aufnahme der Publikation in die Erste Reihe der „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament“.

Für große Unterstützung beim Lektorat sind wir unseren Wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen dankbar, Frau Dr. Ursula Kaiser, Frau Dr. des. Friederike Oertelt (beide Hamburg), Frau Aliyah El Mansy (Marburg), Frau Verena Grunewald und Frau Gunna Lampe-Thielmann (beide Gießen). Schließlich ist Herrn Michael Schlierbach (Rosenheim) Dank zu sagen für die kompetente Erstellung der Druckvorlage und der Register.

Möge der Band mit seiner Frage nach dem Wechselspiel von ‚Gender‘ und ‚Religion‘ sowie anderen sozialen Aspekten und den differenzierten Detailstudien die Perspektive auf frühjüdische, frühchristliche und frühislamische Texte und die sich darin widerspiegelnden Weltdeutungen befördern.

Gießen, Hamburg und Marburg,
im September 2012

Die Herausgeberinnen

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---------------|---|
| Vorwort | V |
|---------------|---|

Ute E. Eisen / Christine Gerber / Angela Standhartinger

Doing Gender – Doing Religion.

Zur Frage nach der Intersektionalität in den Bibelwissenschaften.

| | |
|-----------------------|---|
| Eine Einleitung | 1 |
|-----------------------|---|

(De)konstruktion und Applikation

Ulrike Auga

Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens.

Intersektionalitätsdebatte, Dekonstruktion, Diskursanalyse

| | |
|------------------------------------|----|
| und die Kritik antiker Texte | 37 |
|------------------------------------|----|

Karen L. King

Gender Contestation as Political Critique.

| | |
|--|----|
| Four Cases from Ancient Christianity | 75 |
|--|----|

Silke Petersen

„Jede Häresie ist eine wertlose Frau“ (Epiphanius von Salamis).

| | |
|---|----|
| Zur Konstruktion der Geschlechterdifferenz im Religionsstreit | 99 |
|---|----|

Interkulturelle Ehen und Geschlechtermoral im frühen Judentum, Christentum und Islam

Christl M. Maier

Der Diskurs um interkulturelle Ehen in Jehud

| | |
|---|-----|
| als antikes Beispiel von Intersektionalität | 129 |
|---|-----|

Aliyah El Mansy

Interreligiöse Ehen im literarischen Diskurs des 1./2. Jahrhunderts.
 Plutarch und der Erste Petrusbrief im Vergleich 155

Bärbel Beinhauer-Köhler

„Untreue“ im entstehenden Islam.
 Eine koranische Norm der Paarbeziehung
 im Wechselspiel mit der neuen Religion 179

Doris Decker

Frauen zwischen Selbst- und Fremdbestimmung.
 Wandel weiblicher Geschlechterkonstruktionen in religiösen
 Veränderungsprozessen am Beispiel frühislamischer Überlieferungen .. 193

„Gender“ in Religionspolitik und Moral

Friederike Oertelt

Gender, Religion und Politik
 bei Philo von Alexandria 227

Christiane Krause

Patria Potestas – Honour–Shame?
 Tote Töchter im Kapitel „De pudicitia“ des Valerius Maximus 251

Brigitte Kahl

Krieg, Maskulinität und der imperiale Gottvater.
 Das Augustusforum und die messianische Re-Imagination
 von „Hagar“ im Galaterbrief..... 273

Sklavinnen in Zeiten der religiösen Rechtsbildung

Catherine Hezser

Part Whore, Part Wife.
 Slave Women in the Palestinian Rabbinic Tradition..... 303

Bernadette J. Brooten

Enslaved Women in Basil of Caesarea's *Canonical Letters*.
 An Intersectional Analysis 325

Männerfragen zum Neuen Testament

Moisés Mayordomo

Jesu Männlichkeit im Markusevangelium.

Eine Spurensuche 359

Shelly Matthews

The Weeping Jesus and the Daughters of Jerusalem.

Gender and Conquest in Lukan Lament 381

Martin Leutzsch

Eunuch und Intersektionalität.

Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26–40 405

Stellenregister 431

Personenregister 451

Sachregister 459

Autorinnen und Autoren 467

Jesu Männlichkeit im Markusevangelium

Eine Spurensuche

Moisés Mayordomo

Jesu Männlichkeit ist sowohl dogmatisch als auch exegetisch kaum behandelt worden. Der vorliegende Beitrag sucht nach methodisch verantwortbaren Wegen, anhand des Markusevangeliums diesem Thema nachzugehen. Im Rahmen aktueller Forschungen zur Gender-Geschichte in der Antike lässt sich die folgende Forschungsfrage formulieren: Welche Elemente aus dem kulturellen Repertoire römischer hegemonialer Männlichkeit sind auf Jesus anwendbar? Zieht man einzelne Aspekte römischer *virtus* heran (Herkunft, Körper, Sexualität, Militär, Familie, Stärke in Konkurrenz, öffentliche Wirksamkeit), dann erweist sich die Charakterisierung Jesu im ältesten Evangelium als ambivalent. Besonders der Kreuzestod des Helden stellt Männlichkeitskonstrukte in Frage, die auf Herrschaft und Macht gründen.

Wenn etwas Offensichtliches von der Allgemeinheit ignoriert wird, spricht ein englisches Sprichwort anschaulich vom ‚elephant in the room‘: Der Elefant im Zimmer ist ein passendes Bild für Aspekte, die in der Wissenschaft aus unterschiedlichen Gründen nicht zur Kenntnis genommen werden, obwohl sie offensichtlich *da* sind. Dazu gehörte lange Zeit z.B. die Tatsache, dass Jesus Jude war; dazu zählen auch manche sozialgeschichtlichen „Entdeckungen“ wie etwa die kulturelle Ordnungsmacht von Ehre und Schande in der Antike oder Gewalt als Thema biblischer Exegese. Im folgenden Beitrag möchte ich die Frage aufwerfen, ob Männlichkeit als kulturgeschichtliches Konzept zu diesen ‚Elefanten‘ im Zimmer der Forschung zählt.

Bevor der Gegenstand Männlichkeit exemplarisch anhand der Darstellung Jesu im Markusevangelium behandelt werden kann, sind einige Vorfragen zu klären: Zunächst sollten ansatzweise Erklärungen dafür angeführt werden, warum dieser Gegenstand in der Forschung nicht oder kaum berücksichtigt wird. Dann sollte methodisch deutlich gemacht werden, worin Männlichkeit als Gegenstand der Forschung besteht.

I. Vorfragen

1. Den ‚Elefanten‘ ignorieren

Jesu Männlichkeit nimmt im christologischen wie im exegetischen Diskurs einen höchstens peripheren Raum ein. Zwar wurde die Inkarnation des ewigen Logos ganz selbstverständlich männlich vorgestellt,¹ aber theologisch war das Geschlecht Jesu kaum Gegenstand der Reflexion.² Erst die feministische Kritik hat unbequeme Fragen nach der Inkarnation Gottes im *Mann* Jesus und nach den soteriologischen Folgen dieses Konzepts aufgeworfen.³ Diese Kritik greift jedoch dann zu kurz, wenn Jesu Männlichkeit allzu einfach biologisch oder „essentialistisch“ konstruiert wird.⁴ Nach antiken Vorstellungen war die Zuweisung von Geschlechtskategorien nicht in erster Linie eine Frage der Biologie, sondern der kulturellen Konstruktion.⁵ Wer sich demnach mit antiken Konstruktionen von Geschlechtsidentitäten beschäftigt, kann in der Aussage, dass Jesus ein ‚Mann‘ war, nur eine grobe Vereinfachung erblicken. Dennoch möchte ich festhalten: Feministische Kritik hat das getan, was kritische Wissenschaft tun *muss*: Sie hat tote Winkel neu beleuchtet und die kritische Rückfrage nach den leitenden Implikationen der Forschung auf den Plan gebracht.

Die historisch-kritische Forschung, die häufig zur Relativierung dogmatisch-christologischer Setzungen beigetragen hat, ist jedoch nicht zur Historisierung eigener Männlichkeitskonstrukte vorgedrungen. Spätestens mit dem Aufkommen der hermeneutischen Frage und der Einsicht in die eigene Vorurteilsbehaftung⁶ wäre eine Rückfrage nach den historischen Bedingungen von Geschlecht konsequent gewesen. Indem die historisch-kritische Forschung jedoch lange vor dem Aufkommen feministischer Exegese „die

¹ Die materialreiche Studie von Leo Steinberg, *Sexuality of Christ*, zeigt anhand der Renaissance-Kunst auf, wie weit die Fixierung auf Jesu Männlichkeit in der bildlichen Darstellung gehen konnte (vgl. zur Diskussion um die theologische Auswertung dieses Befundes Caroline W. Bynum, *Body of Christ*).

² Jesu Männlichkeit diene meist nur als strategische Waffe etwa in Hexenprozessen oder als Argument gegen die Ordination von Frauen (vgl. Manuela Kalsky, *Christaphanien*, 118–121). Zu den Implikationen von Jesu Männlichkeit in der Christologie Barths vgl. die kritische Studie von J. Christine Janowski, *Geschlechterdifferenz in K. Barth*.

³ Vgl. u.a. Julie Hopkins, *Feministische Christologie*, 104–126.

⁴ Wichtig hierzu ist der Beitrag von Graham Ward, *Displaced Body*. Vgl. auch die knappen, aber erhellenden Ausführungen zur Analogie ‚Jesus als Jude‘ und ‚Jesus als Mann‘ in Daniel Kosch, *Jesus – Jude und Mann*.

⁵ Siehe unten Abschnitt 3. Dass die Antike interessante Konvergenzpunkte mit ‚post-modernen‘ Genderkonzepten (v.a. Judith Butler, *Körper*) aufweist, sei nur am Rande vermerkt.

⁶ Vgl. Rudolf Bultmann, *Voraussetzungslose Exegese*, und diesen weiterführend Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 281–295.

Frau“ als Forschungsthema „zugelassen“ hat,⁷ hat sie zur Stabilisierung eines mächtigen kulturellen Konstrukts beigetragen – des Konstrukts nämlich, dass das Weibliche das eigentliche Geschlecht und das Männliche schlicht der Normalzustand sei.⁸ Deswegen wurde sehr viel seltener nach Männern als nach Frauen gefragt.⁹ Hinzu kommt noch ein weiterer Aspekt: Die historisch-kritische Méthode hat eine besondere Bindung an die Kategorie der Intention des Autors entwickelt. Alles, was sich außerhalb historisch plausibler Intentionalität bewegt, gerät unter „Anachronismusverdacht“ (häufig ein wissenschaftliches Todesurteil). Das Problem an diesem Konzept von Intention ist seine letztendlich cartesianische Einengung auf das *Bewusstsein* eines Individuums. Eine solche Autoren-Konzeption wird weder psychologischen Theorien des Unbewussten oder Unterbewussten gerecht, noch trägt sie der grundlegenden Prägung durch die herrschende Kultur Rechnung. Gegenwärtig scheint es mir, dass der Hinweis auf die Intention des Autors im Diskurs v.a. die Funktion erfüllt, bestimmte Themen *a priori* auszuschließen. Dass Männlichkeit als Thema neutestamentlicher Forschung kein Gewicht hat (im deutschsprachigen Raum noch weniger als im englischsprachigen), macht das Männliche unkenntlich und bestärkt die Konstruktion der Frau als des „eigentlichen“ Geschlechts.¹⁰

2. Methodische Vorfragen

Zunächst möchte ich die methodische Frage aufwerfen, wonach eigentlich die Perspektivierung auf die Kategorie des Männlichen konkret fragt. Diese Frage ist deswegen unumgänglich, weil die Schriften des Neuen Testaments weder auf einer Meta-Ebene über Männlichkeit reflektieren noch ein Sprachfeld erkennen lassen, anhand dessen Fragen von Männlichkeit als Thema problemlos aussagbar gemacht werden könnten. Dies mag vor allem damit zusammenhängen, dass Männlichkeit – damals wie heute – so stark in die kulturelle Matrix eingeschrieben ist, dass explizite Markierungen selten notwendig sind.

⁷ Vgl. die Literaturnachträge zum Stichwort γυνή in ThWNT X/2 (1979) 1028–1034.

⁸ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, war auch darin wegweisend, dass sie aufzeigte, wie stark patriarchale Herrschaftsstrukturen auf der Zuweisung von Alterität gründen. Indem das Weibliche zum „anderen Geschlecht“ gemacht wird, überlebt das Männliche als absolutes Subjekt. In dieser Folge steht Monique Wittig, *Point of View*, 64: „[T]here are not two genders. There is only one: the feminine, the ‚masculine‘ not being a gender. For the masculine is not the masculine but the general“.

⁹ Viele feministisch-exegetische Beiträge zu Frauen im Neuen Testament und seiner Umwelt haben dieses Konstrukt eher untermauert als unterminiert.

¹⁰ Das Männliche erkennbar zu machen, um es dadurch von seiner Normalität zu entlasten, wäre eine politische Aufgabe, die hier nicht zu leisten ist.

Im Hinblick auf einen narrativen Text wie das Markusevangelium lässt sich Männlichkeit m.E. am ehesten als sinnvolle analytische Kategorie ins Spiel bringen, wenn diese als ein Aspekt der Figurencharakterisierung betrachtet wird.¹¹ Da jedoch Männlichkeit nur im Wechselspiel von Text und kulturellem Umfeld historisch sichtbar gemacht werden kann, liegt es nahe, Fragen der Textwirkung bzw. der Leseperspektive zu berücksichtigen. Konkret wäre also zu fragen: Welche Elemente aus dem kulturellen Repertoire¹² von Männlichkeit werden im Text aufgenommen, so dass in der Rezeption des Textes Männlichkeit als eine mögliche Kategorie der Charakterisierung ins Spiel kommen konnte?

Angesichts des eben skizzierten Fehlens an metasprachlichem Männlichkeitsvokabular dürfte klar sein, dass Männlichkeit als eine Kategorie der Charakterisierung in den Evangelien nur indirekt zum Zuge kommt. Damit sind wir darauf angewiesen, Worte und Handlungen Jesu mit Elementen antiker Männlichkeitskonzepte sinnvoll zu korrelieren. Das kann m.E. auf zweierlei Weisen geschehen: Wir entwerfen ein Modell antiker Männlichkeit, wählen eine Reihe von symptomatischen Erscheinungen, die für die Zuweisung von Männlichkeit wichtig sind, und suchen das Evangelium danach ab. Oder wir gehen das Evangelium durch und lassen uns anhand des Textes auf Elemente aufmerksam machen, die sich mit Männlichkeit in Verbindung bringen lassen. Ich bevorzuge die erste Vorgehensweise, weil dadurch klarer werden kann, welche wichtigen Repertoire-Elemente im Text fehlen.

3. Leitende Aspekte antiker Männlichkeit¹³

Ein Überblick über das antik-römische Männlichkeits-Repertoire orientiert sich zwangsläufig an den vorhandenen literarischen Quellen, denen zurecht

¹¹ Martin Leutzsch, *Konstruktionen von Männlichkeit*, 601, zählt in seinem wichtigen Beitrag vier mögliche Fragestellungen auf: Die narrative Charakterisierung von männlichen Figuren in erzählenden Prosatexten, die Konstruktionen der Männlichkeit Jesu in den Evangelien, die männliche Konzeptualisierung von Gott und die historische Frage nach den frühchristlichen Konstruktionen von Männlichkeit in Texten, „in denen Normen zu Männlichkeit artikuliert, begründet und entfaltet werden“. Mein Beitrag situiert sich im zweiten der genannten Bereiche. Die Frage nach der „Männlichkeit“ des historischen Jesus bleibt in dieser Betrachtung ausdrücklich ausgeschlossen (vgl. dazu die vorsichtigen methodischen Hinweise in Martin Leutzsch, *Männlichkeiten im Neuen Testament*, 141–148).

¹² Der Bezug zur Wirklichkeit wird im Textrepertoire hergestellt (Wolfgang Iser, *Akt des Lesens*, 115–143). Die einzelnen Elemente des Repertoires stammen aus dem Fundus vorangegangener Literatur ebenso wie aus dem Konventionsbestand sozialer Normen und historischer Traditionen (S. 115.118.132f. 136.143.233).

¹³ Ich knüpfe hier eigene Publikationen weiter: *Konstruktionen von Männlichkeit* (2008), *Netz antiker Männlichkeit* (2008), „Act Like Men!“ (2011). Generell ist das Thema im Bereich neutestamentlicher Forschung (anders als in den Altertumswissenschaften) bisher wenig behandelt worden. Vgl. Colleen Conway, *Behold the Man*; Leutzsch,

unterstellt werden kann, dass sie nur einen Ausschnitt antiker sozialer Ausdrucksformen von Männlichkeit repräsentieren. Dieser historische Tunnelblick ist jedoch für meine Fragestellung kein unüberwindliches Problem. Wie Robert W. Connell in einer wegweisenden Studie zur Männlichkeitsforschung festgestellt hat, stehen in einer Gesellschaft verschiedene Ausdrucksformen von Männlichkeit zueinander in Bezug in Form von Hegemonie, Unterordnung, Komplizenschaft oder Marginalisierung.¹⁴ Connell umreißt hegemoniale Männlichkeit als „jene Konfiguration geschlechtsbezogener Praxis [...], welche die momentan akzeptierte Antwort auf das Legitimitätsproblem des Patriarchats verkörpert und die Dominanz der Männer sowie die Unterordnung der Frauen gewährleistet (oder gewährleisten soll).“¹⁵ Die stark hierarchische Ordnung der römischen Gesellschaft erlaubt m.E. einen relativ sicheren Zugriff auf diese Form hegemonialer Männlichkeit. Es lassen sich zwar subalterne Männlichkeiten im Dialog mit antiken Texten kaum positiv konstruieren, aber wir können ermessen, wovon Männer anderer Gesellschaftsschichten und Kulturkreise *ausgeschlossen* waren und an welchen Maßstäben sie sich häufig dennoch orientierten.

Der römische Männlichkeitsdiskurs ist derart eng mit sozialen, politischen, biologischen, rhetorischen und philosophisch-religiösen Vorstellungen verbunden, dass er nicht einfach isoliert werden kann.¹⁶ In einer Idealprojektion des römischen Mannes kann Seneca problemlos erhabene Sprache, vollendete Tugend und angemessene körperliche Präsenz miteinander verbinden.¹⁷ Die hellenistischen Moralphilosophen aller Richtungen diskutieren die zentrale Beziehung zwischen Tugend und Glück ganz selbstverständlich im Lebenszusammenhang des freien, erwachsenen Mannes.¹⁸ Die bevorzugten Orte für den Vollzug von Männlichkeit waren

Konstruktionen von Männlichkeit; Ders., Männlichkeiten im Neuen Testament; Stephen D. Moore / Janice C. Anderson (Hg.), *New Testament Masculinities*; Reiner Knieling / Andreas Ruffing (Hg.), *Männerspezifische Bibelauslegung* (bes. S. 119–207).

¹⁴ Robert W. Connell, *Gemachte Mann*, 97–102.

¹⁵ A.a.O., 98. Vgl. zur weiteren Diskussion dieses Konzepts Robert W. Connell / James W. Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity*.

¹⁶ Zum antiken Männlichkeitsdiskurs vgl. Lin Foxhall / John Salmon (Hg.), *Thinking Men*; Diess. (Hg.), *When Men Were Men*; Maud W. Gleason, *Making Men*; Mark Golden / Peter Toohey (Hg.), *Sex and Difference*; Erik Gunderson, *Staging Masculinity*; Myles McDonnell, *Roman Manliness*; Halvor Moxnes, *Conventional Values*; Ralph M. Rosen / Ineke Sluiter (Hg.), *Andreia*; Thomas Späth, *Männlichkeit und Weiblichkeit*; Maria Wyke (Hg.), *Parchments of Gender*.

¹⁷ Sen. ep. 115,2–4.

¹⁸ Zum Zusammenhang von Tugend und Männlichkeit in der römischen Gesellschaft vgl. Myles McDonnell, *Roman Men and Greek Virtue. Zur Wortgeschichte von virtus* informiert zuverlässig McDonnell, *Roman Manliness*, 12–141.

Krieg und Militär,¹⁹ politische Ämter und öffentliche Rede,²⁰ sportlicher Wettkampf²¹ und der verzweigte Bereich von Ehe, Familie und Sexualität. Einige Aspekte aus dieser kulturellen Matrix möchte ich stichwortartig hervorheben:

a) Männlichkeit ist eine körperliche Eigenschaft, die nicht allein biologisch determiniert wird. In der griechisch-römischen Antike wurde das Verhältnis des weiblichen Körpers zum männlichen anders als heute konzeptionalisiert,²² nämlich als ein Umkehrverhältnis: Der weibliche Körper ist ein nach innen gekehrter männlicher Körper.²³ Indem der männliche Körper zu einem bestimmten Grad immer auch als weiblich gedacht wird²⁴, wird der Körper zu jenem Ort, an dem die Polarität zwischen den Geschlechtern ausgetragen wird.²⁵ Angesichts der stets inhärenten „Gefahr“ der Verweiblichung ist Männlichkeit kein Gegebenes, sondern etwas, das erlernt, erkämpft und erhalten werden muss.²⁶

b) Männlichkeit wird in erster Linie vom Vater erlernt. Unter der strengen Leitung des *pater familias*, des Hüters und Überlieferers männlicher Werte, durchläuft der römische Knabe in der Adoleszenz eine schwere „Schule der Männlichkeit“.²⁷ Das lässt sich gut ablesen anhand der Plutarch zugeschriebenen Erziehungsanleitung der *Liberis Educandis*, welche an vielen Stellen den kindlichen Körper und sein Sprachvermögen ins Visier der Erziehung zur Männlichkeit nimmt (vgl. 3E; 7B; 8F).²⁸ Ähnlich listet Kaiser

¹⁹ Vgl. Richard Alston, *Arms and the Man*.

²⁰ Dazu im Besonderen Gleason, *Making Men*, und Gunderson, *Staging Masculinity*.

²¹ Vgl. Onno van Nijf, *Athletics*.

²² Grundlegend zur Geschichte biologischer Körper- und Geschlechtskonstruktionen Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben*.

²³ Vgl. dazu Gal., *De Usu Partium* 14,6–7 (ed. Kühn, IV, 159f); *De Semine* 2,1f.5 (ed. Kühn IV 596f.634–636). Diese Konzeption hatte auch großen Einfluss auf die antike Zeugungslehre. Vgl. dazu die medizinischen Texte in Charlotte Schubert / Ulrich Huttner (Hg.), *Frauenmedizin in der Antike*, 108–111.118–121.

²⁴ Der Mythos eines ursprünglichen androgynen Urmenschen (Plato, *Symp.* 189d–191d) gibt dieser Vorstellung ebenso eine mythische Stütze wie die Wundergeschichten von spontanen Geschlechtsänderungen (Phlegon von Tralleis, *Buch der Wunder* 7,2; 8; Plin. *Nat.* 7,34.36).

²⁵ John J. Winkler, *Der gefesselte Eros*, 80.

²⁶ Gleason, *Making Men*, 159.

²⁷ Vgl. Claudia Humpert, *Wege zur Männlichkeit*; Späth, *Männlichkeit und Weiblichkeit*, 290–306.

²⁸ W. Martin Bloomer, *Technology of Child Production*, 73, stellt dazu treffend fest: „The *de Liberis Educandis*’ prescriptions and prohibitions are more concerned with creating ideal relationships among men – father, teacher, and young student – than with any particulars of curriculum or method. [...] *Paideia* will establish *andreia*, ‘manliness’; indeed, its processes and relations *are*, in a sense, manliness“ (Hervorhebungen im Original).

Marc Aurel in seinen Selbstbetrachtungen gleich zu Beginn in Buch I eine Reihe von Menschen auf, die zur Prägung spezifischer Tugenden beigetragen haben.²⁹ Vom Großvater hat er Ausgeglichenheit und Gelassenheit erlernt, vom Vater „Bescheidenheit und männliches Wesen“ (τὸ αἰδῆμον καὶ ἀρρενικόν), die Mutter wird schließlich mit Frömmigkeit und moralischen Tugenden in Verbindung gebracht.³⁰

c) Männlichkeit ist Performanz, sie vollzieht sich im Modus der öffentlichen Selbstrepräsentation.³¹ Die antiken Physiognomisten, die den Körper grundsätzlich referentiell auf die Seele bzw. auf den Charakter beziehen, haben den öffentlichen männlichen Körper genau kartographiert und codiert.³² Jede Gesichtsregung, Handbewegung oder Modulation der Stimme, jede körperliche Abweichung und anatomische Zufälligkeit unterliegt strenger Beobachtung.³³ Körper können nach diesem komplexen Schema mehr oder weniger männlich sein.³⁴ Die Selbstverständlichkeit dieser physiognomischen Lektüre des männlichen Körpers belegt Sueton, der in seinen Kaiserviten die körperlichen Eigenschaften der Kaiser als Mittel der

²⁹ Vgl. zum ersten Buch Marcel van Ackeren, *Philosophie Marc Aurels*, 59–87; Keith Dickson, *Oneself as Others*.

³⁰ M. Aur., *Med.* I, 1–3.

³¹ Vgl. die anthropologisch vergleichende Untersuchung von David D. Gilmore, *Mythos Mann*. Die Visibilität römischer Männlichkeit hat Anna McCullough, *Gender and Public Image in Imperial Rome* besonders hervorgehoben. Vgl. *Colum.*, *Rust.* 12; *Pref.* 4–5.

³² (Ps.-)Aristot., *Phgn.* A 3,807a31–808b10 behandelt die körperlichen Kennzeichen (σημεία) unterschiedlicher Charaktereigenschaften. Die diesbezüglich interessanten physiognomischen Texte des römischen Redners Polemon aus Laodizäa (2. Jahrhundert n. Chr.) hat M. Gleason, *Making Men*, erstmals für die Thematik ausgewertet. Abschnitte aus *phgn.* 2 finden sich in deutscher Übersetzung auch in meinem Beitrag *Konstruktionen von Männlichkeit*, 104.

³³ Quintilian widmet einen ausführlichen Abschnitt seines rhetorischen Lehrbuchs den Themen Gestik und Kleidung (*Inst.* XI 3,61–149). Die Abgrenzung von allem Weiblichen ist im Vortrag wichtig (vgl. XI 3,32.128 und die Darstellung in Gunderson, *Staging Masculinity*, 59–110). Vgl. aus der römischen rhetorischen Tradition Sen., *Ep.* 114; Cic., *Orat.* 18,59.

³⁴ Vgl. zur Physiognomik „weibischer“ Männer Eckhard Meyer-Zwiffelhofer, *Im Zeichen des Phallus*, 139–153. Ein schönes Beispiel bietet Diog. Laert. 7,173 (übers. O. Apelt): „Auch folgendes Geschichtchen wird von ihm [sc. Kleantes] erzählt: Als er einmal im Sinne Zenons die Bemerkung machte, man könne den Charakter schon aus dem Äußern erkennen, hätten einige zu Späßen aufgelegte Jünglinge einen Wollüstling (κίναδος), der auf dem Lande in harter Zucht hatte leben müssen, zu ihm gebracht mit der Aufforderung, über seinen Charakter Auskunft zu geben; er hätte nach einigem Schwanken den Menschen weggehen heißen. Beim Weggehen nieste er. Da sagte Kleantes: ‚Da habe ich ihn; er ist ein Weichling‘ (μαλακός ἐστι).“ Ähnlich Sen., *Ep.* 114,3 (übers. Rosenbach): „Wenn sie [= die Seele] verweichlicht ist, wird allein schon im Gang die Weichlichkeit deutlich (si ille effeminatus est, in ipso incessu apparere mollitiam).“

Charakterisierung eigens hervorhebt.³⁵ Dabei stehen immer auch Aspekte von Männlichkeit auf dem Spiel.

d) Der römische Mann ist *vir*, weil er sowohl politisch als auch privat Kontrolle und Herrschaft ausübt. Die klassische Formulierung des Aristoteles³⁶ ist auch für die römische Kaiserzeit vollumfänglich gültig. Männlichkeit wird deswegen zu einer spezifisch römischen Tugend, weil sie aus dem militärischen Sieg und der damit verbundenen Herrschaft hervorgeht. Nach dem Philosophenkaiser Marc Aurel „soll der Gott in dir Leitbild eines männlichen Charakters, eines reifen Menschen, eines politischen Geistes, eines Römers und Herrschers sein“.³⁷ Dieses Ideal „hegemonialer Männlichkeit“ bildet das Ende einer Skala, in der Herrschaft und Männlichkeit streng aufeinander bezogen sind.

e) Da der Zugang zu Herrschaft und damit auch zu Männlichkeit in der römischen Gesellschaft limitiert ist, treten öffentliche Männer in Konkurrenz zueinander. Zugang zur römischen *virtus* hatten v.a. die Eliten, wohingegen Frauen, Kinder, Sklaven (jedweden Geschlechts), sexuell passive Männer, weibliche Männer (sog. *effeminati*), Eunuchen, „Barbaren“ usw. davon ausgeschlossen waren.³⁸ Das Lateinische konnte diesen Unterschied durch den Gebrauch von *vir* und *homo* präzise markieren.³⁹

f) Männlichkeit als Herrschaft umfasst auch das Gebiet der Sexualität. In der Sexualität kommen vornehmlich bestehende Herrschaftsbeziehungen zum Ausdruck, wobei das spezifisch Männliche in der persönlichen Freiheit

³⁵ Suet., Iul. 45,1–2; Aug. 79,1–3; Tib. 68,1–3; Cal. 3,1 (Germanicus); Cal. 50,1; Claud. 30; Nero 51; Galb. 3,3 (Galbas Vater); Galb. 21; Otho 12,1; Vit. 17,2; Vesp. 20. Vgl. dazu David Rohrbacher, *Physiognomics in Imperial Latin Biography*, 94–103.

³⁶ Polit. I 2,12 1254b13–15: „Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so (τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει), daß das eine besser, das andere geringer ist (τὸ μὲν κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον), und das eine regiert und das andere regiert wird (τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἄρχόμενον).“ (übers. O. Gigon) Ähnlich Flav. Jos., Apion. 2,201.

³⁷ M. Aur., Med. 3,5: ὁ ἐν σοὶ θεὸς ἔστω προστάτης ζῶον ἄρρενος καὶ πρεσβύτου καὶ πολιτικοῦ καὶ Ῥωμαίου καὶ ἄρχοντος (übers. Nickel). Ähnlich unterstreicht er die Bedeutung einer Mahnung mit den einleitenden Worten: „Zu jeder Stunde denke als Römer und als Mann daran ...“ (Med. 2,5; übers. Nickel). Nach Suet. Aug. 40,5 ruft Augustus einigen Männern, die in schmutzigen Gewändern auf eine öffentliche Versammlung gehen, entrüstet zu: „Schau, das sind die Römer, die Herren der Welt (Romanos, rerum dominos), das Volk in der Toga!“ (übers. Martinet).

³⁸ Janice C. Anderson / Stephen D. Moore, *Matthew and Masculinity*, 69. Wie Plutarch, *An seni respublica gerenda sit* 784A belegt, sind auch ältere Männer von dem Verlust an Männlichkeit bedroht: „Von allen Übeln entehren keine einen alten Mann mehr als Müßiggang (ἀπραξία), Feigheit (δελία) und Weichheit (μαλακία), wenn er aus den öffentlichen Ämtern (ἐκ πολιτικῶν ἀρχείων) hinabgeht in den Haushalt der Frauen (εἰς οἰκουρίαν γυναικῶν)“ (eig. Übers.).

³⁹ Vgl. Francesca Santoro L'Hoir, *Rhetoric of Gender Terms*.

und Souveränität zum Ausdruck kommt.⁴⁰ Die Ausübung von Herrschaft und die Wahrung der sozialen Unterschiede waren daher wesentlich bedeutsamer als der heute so ausgiebig diskutierte Gegensatz zwischen Homo- und Heterosexualität.⁴¹

g) Die Tatsache, dass Kontrolle und Herrschaft als wichtigste Ausdrucksformen des Männlichen galten, erlaubte eine philosophische Verlagerung von Männlichkeit in das Innere des Menschen. Besonders Männer, denen der Zugang zur äußeren Herrschaft der römischen Eliten verwehrt war, konnten ihr Mannsein in Form von Selbstkontrolle, Mäßigung und Willensstärke unter Beweis stellen.⁴² Die hellenistischen Moralisten haben Gier, Lust und fehlende Selbstbeherrschung mit dem Weiblichen in Verbindung gebracht. Entbehrung, Strenge und Selbstkontrolle galten hingegen als Zeichen von Männlichkeit.⁴³

Das Modell einer solchen kulturellen Matrix römischer Männlichkeit setzt sich aus der Zusammenschau vieler Texte unterschiedlicher Gattungen und Zeiten zusammen. Daraus ergibt sich ein Problem: Keiner der gerade genannten Aspekte stellt, für sich genommen, einen *zwingenden* Konnex zu Männlichkeit her. Logisch betrachtet, wäre dies auch ein inkorrektes Schlussverfahren: Dass, z.B., Männlichkeit in den öffentlichen Raum gehört und ein allzu häuslicher Mann zu „verweiblichen“ droht, lässt nicht den Umkehrschluss zu, dass jede Figur, die sich im öffentlichen Raum bewegt, *männliche* Züge trägt. An dieser Stelle ist Vorsicht geboten.

II. Spurensuche im Markusevangelium

Nach diesem langen methodischen Anlauf muss ich es im Hinblick auf das Markusevangelium bei knappen Hinweisen belassen. Die anstehende Frage nach der indirekten Charakterisierung Jesu vor dem Hintergrund der römischen Männlichkeitsmatrix ist in diesem Evangelium aus verschiedenen Gründen reizvoll. Es ist nicht nur die früheste für uns greifbare Narrativierung der Jesus-Story und damit das erste Dokument des frühen Chris-

⁴⁰ Vgl. das Ergebnis der erhellenden Studie von Meyer-Zwiffelhofer, *Reich des Phallus*, 213.

⁴¹ Vgl. Craig A. Williams, *Roman Homosexuality*.

⁴² Diese Option war z.B. für die politisch geschlagenen Juden wichtig; vgl. zu 4Makk die Studie von Stephen D. Moore / Janice C. Anderson, *Taking it Like a Man*; und zum rabbinischen Judentum Michael L. Satlow, *Try to be a Man*.

⁴³ Vgl. Emma Dench, *Austerity, Excess, Success*. Ein schönes Beispiel findet sich in M. Aur., *Med.* 11,18,21: Die Kontrolle von Wut durch Freundlichkeit und Milde bringt die innere Stärke zum Ausdruck.

tentums, das eine solche Frage überhaupt erlaubt.⁴⁴ Folgt man der gängigen einleitungswissenschaftlichen Auffassung, ist das Evangelium zudem in unmittelbarer Nähe des jüdisch-römischen Krieges entstanden.⁴⁵ Dieser Krieg brachte nicht nur einen massiven Verlust jüdischer Selbstbestimmung mit sich, er ermöglichte auch den Aufstieg der Flavii aus dem inneren Kreis des römischen Heeres. Wenn man das Markusevangelium eher in Richtung Rom situiert,⁴⁶ ergeben diese Parameter einen Rahmen, der politische Anspielungen in der Darstellung Jesu erkennen lässt: Der Gottessohn-Titel kann als Demontage und Kritik der *divi-filius*-Titulatur für den amtierenden Kaiser gelesen werden, die Jesusdarstellung als Gegenentwurf zur kaiserlichen Propaganda (Stichwort: Evangelium) und vielleicht sogar als eine implizite Gegenüberstellung von Jesus und Vespasian.⁴⁷ Diese potentiellen Verbindungen zwischen der textuellen und der außertextuellen Welt berühren auch Fragen von Männlichkeit. Wer in einer Erzählung eine Figur mit einem Blick auf den Kaiser zeichnet, wird unweigerlich auch indirekt etwas zu seiner *virtus*, zu seiner Männlichkeit sagen.

1. Fehlanzeigen

a) Jesu Herkunft

Anders als die beiden anderen Synoptiker führt das Markusevangelium seine Hauptfigur ohne jeglichen Hinweis auf dessen Herkunft ein.⁴⁸ Aus der Warte biographischer Darstellungsformen in der Antike bleibt dadurch die Möglichkeit ungenutzt, Jesus in einer männlichen Linie mit seinen Vorfahren zu verbinden. Dass zudem der menschliche Vater Jesu in diesem Evangelium nicht genannt wird, verstärkt den christologischen Abstand Jesu von jedem familiären Umfeld.

b) Der Körper Jesu

Die Erwartung einer physiognomischen Charakterisierung narrativer Figuren wird in Bezug auf Jesus im Markusevangelium (wie in den an-

⁴⁴ Einige wenige Studien befassen sich mit dieser Frage: Conway, *Behold the Man*, 89–106; Tat-siong Benny Liew, *Re-Mark-able Masculinities*; Eric Thurman, *Looking for a Few Good Men*; Ders., *Novel Men*.

⁴⁵ Petr Pokorný/Ulrich Heckel, *Einleitung*, 376f.; Martin Ebner, *Markusevangelium*, 170f.

⁴⁶ Vgl. u.a. Brian J. Incigneri, *Gospel to the Romans*; Adam Winn, *Purpose of Mark's Gospel*.

⁴⁷ Die Möglichkeiten solcher Bezugnahmen werden mit unterschiedlicher Intensität (und vielleicht auch Plausibilität) vertreten u.a. von Martin Ebner, *Evangelium contra Evangelium*; Bernhard Heininger, *Politische Theologie*; Karl M. Schmidt, *Wege des Heils*, 287–522.

⁴⁸ Vgl. zu den theologischen Implikationen dieser Vorgehensweise Jörg Frey, *Infancy Stories*, 192–202.

deren Evangelien) enttäuscht. Der Körper Jesu bleibt insgesamt unsichtbar. Aus dem Fehlen sollte nicht zu viel geschlossen werden; dennoch bildet dieser Befund im Kontext des kulturellen Interesses an der Visibilität männlicher Körper (s.o. zu Suetons Kaiserviten) eine erwähnenswerte Tatsache.⁴⁹

c) Jesu Sexualität

Dieser Aspekt wäre womöglich nicht einmal als Fehlanzeige erwähnenswert, wenn Liew nicht aus dem Sämnnsgleichnis (4,1–20) weitreichende Konsequenzen gezogen hätte.⁵⁰ Anhand einiger Quellentexte (vornehmlich Platon und Philo) stellt er einen Zusammenhang her zwischen „Samen säen“ und „sexuell aktiv“ sein. Daraus schließt er, dass in dem Gleichnis Jesus selbst als sexuell überpotenter Mann erscheint und verweist auf „the incredibly high level of testosterone present in these parables“⁵¹. Hier geht m.E. kombinatorische Phantasie auf Kosten exegetischer Plausibilität. Zum einen referiert Jesus mit dem ‚Sämann‘ auf der Textoberfläche nicht auf sich, zum anderen wird die Metapher des Säens innertextuell auf die Wortverkündigung gedeutet (4,13–20).

2. Ambivalenzen

a) Jesus und die römische Militärmacht

Eine direkte Verbindung Jesu mit einem militärischen Konnotationsfeld begegnet nicht. Auch wird Jesus nicht mit den Mitteln physischer Gewalt in der Erzählung dargestellt. Es gibt aber einige bedeutsame Hinweise auf die römische Militärmacht:

Die Heilung des Geraseners (5,1–20) erhält durch den Dämonenamen *Legion* eine deutlich imperiumskritische Bedeutung. Dass wir hier eine Anspielung auf die *legio X Fretensis* haben, deren Hauptsymbol der Eber war, ist häufig erkannt worden.⁵² Der Besessene, der symbolisch das Leiden an der römischen Okkupation verkörpert, wird explizit als jemand charakterisiert, dessen physische Stärke jeden Rahmen sprengt; niemand kann ihn fesseln, niemand bändigen (5,3f.). Die Tatsache, dass er nicht gefes-

⁴⁹ Dem zweimaligen Hinweis in der Passion, Jesus rufe mit „lauter Stimme“ (15,34.37), kommt hinsichtlich der Körperlichkeit Jesu kaum Bedeutung zu (vgl. 1,26; 5,7 von Besessenen). Es handelt sich eher um einen Bibelarchaismus (Gen 27,34; 1 Kön LXX 28,12; Jdt 4,9; 7,23; Jes 36,13; Ez 11,13) zur Steigerung der Dramatik der Szene. Das Rufen des Beters ist charakteristisch in den Psalmen (Ps LXX 17,7; 21,3,6; 68,4).

⁵⁰ Liew, *Re-Mark-able*, 100–102.

⁵¹ Ebd., 100. Dies füge sich gut zur Bräutigam-Metapher für Jesus (2,18–20).

⁵² Neben den in Anm. 47 Genannten vgl. Matthias Klinghardt, *Legionsschweine*, 36–41 (mit Bildmaterial S. 46–48) und Markus Lau, *Legio X Fretensis*.

selt werden kann, erinnert an das programmatische Gleichniswort in 3,27: Niemand kann das Haus des Starken ausrauben, wenn er nicht zuvor den Starken *fesselt*. Doch erhält in Mk 5 der Kampf gegen die Macht Satans eindeutig politische Untertöne. Damit wird aber Jesu Stärke in einer gewagten Doppelcodierung auf die Dämonen und auf die römisch-militärische Besatzungsmacht in Szene gesetzt. Als „Sohn des Höchsten“ (5,7) nimmt Jesus einen höheren Rang ein, dessen Überlegenheit durchaus auch Rückschlüsse hinsichtlich der Anerkennung von *virtus* zulässt.

Zwei weitere Bezugnahmen seien noch kurz erwähnt: Der Einzug Jesu in Jerusalem (11,1–11) nimmt zwar Elemente eines römischen Triumphzugs auf, ironisiert diese jedoch bis zu dem Punkt, dass der „Triumphator“ die Stadt nicht feierlich in Besitz nimmt, sondern dort den Kreuzestod stirbt.⁵³ Die Möglichkeit einer Charakterisierung des Geschicks Jesu mit den Farben einer römischen Triumphfeier wird damit gerade unterminiert. Schließlich ist noch das rückschauende Bekenntnis des römischen Hauptmannes unter dem Kreuz in 15,39b zu erwähnen. Selbst wenn man darin eher eine sarkastische Note erkennen will, so ist es doch auf der Ebene der Rezeption bedeutsam, dass das zentrale markinische Bekenntnis zu Jesu Gottessohnschaft gerade von einem Vertreter des römischen Militärs ausgesprochen wird. Damit wird den Rezipierenden die christologische Aufgabe zugemutet, die römische Kaisertitulatur *divi filius* nun christologisch von dem unmöglichsten aller Standorte aus neu zu bestimmen: vom Kreuz. Diese beiden letzten Beispiele zeigen, dass die militärischen Untertöne von Mk 5,1–20, von der Passion aus betrachtet, kaum in eine Richtung entfaltet werden können, die Jesu Macht einfach als Steigerung der römischen Militärmacht weiterdenkt. Damit sind auch im Hinblick auf ein mögliches Männlichkeits-Repertoire deutliche Grenzen gesetzt

b) Jesus als pater familias?

Die bereits erwähnte ambivalente Haltung zur Familie Jesu kommt im Markusevangelium auf verschiedene Weise zum Ausdruck: Neben dem Fehlen einer Geburtsgeschichte und der Abwesenheit des biologischen Vaters fällt die negative Haltung der Mutter und Geschwister Jesu seinem öffentlichen Wirken gegenüber (3,21) ebenso ins Auge wie die Begründung einer neuen Familie auf der Grundlage der Einhaltung des göttlichen Willens (3,31–35). Aus der Anrede seiner Jünger als „Söhne“ oder „Kinder“ (2,19b; 10,24) und einer schutzsuchenden Frau als „Tochter“ (5,34) schließt Liew:⁵⁴

⁵³ Vgl. Paul B. Duff, *March of the Divine Warrior*, 70–71. In ähnlicher Weise hat Bernhard Mutschler, *Die Verspottung des Königs der Juden*, vorgeschlagen, die Verspottungsszene in Mk 15,16–20a als parodierte Königsaudienz zu lesen.

⁵⁴ Liew, *Re-Mark-able*, 104.

„Assuming the rightful role as the *paterfamilias* in the absence of his God-Father, Jesus the heir himself becomes a godfather who is on top, flexing his masculine muscles to run and dominate his family.“

Der Schluss auf einen „Muskelprotz“ ist schwer nachvollziehbar. In 10,42–45 setzt Jesus dem Verlangen nach eschatologischer Herrlichkeit den gegenseitigen Sklavendienst als Lebensmodell entgegen.⁵⁵ Den Idealen von Herrschaft und Gewalt wird damit explizit eine Absage erteilt. Mit *διάκονος*/*διακονέω* wird zudem ein Begriffsfeld aufgerufen, das in 1,31b von einer Frau, der Schwiegermutter des Petrus, ausgesagt wird (s.a. 15,41).⁵⁶ Damit gerät ein (mögliches) Bild Jesu als *paterfamilias* im Sinne römischer Gender-Ideale ins Wanken.

3. Möglichkeiten

a) Jesu „Stärke“

Männlichkeit ereignet sich in Konkurrenz zu anderen. Für römisches Empfinden ist der Wettbewerb eine geeignete Form, *virtus* zuzusprechen. Auch in dieser Hinsicht hat das Markusevangelium einiges zu bieten: Bereits Johannes der Täufer führt Jesus als den Stärkeren (*ὁ ἰσχυρότερός*, 1,7; vgl. 3,27) ein. Und Jesu erste Lehrhandlung setzt ihn sogleich von den jüdischen Schriftgelehrten ab (1,21f.). Dieser Konflikt ist leitend für den Fortgang der Erzählung (2,1–3,6). Er gipfelt schließlich in einer Reihe von verbalen Auseinandersetzungen in Jerusalem (11,27–12,37), die als drei aufeinander folgende rhetorische Wettkämpfe betrachtet werden können. Jesus geht daraus als Sieger hervor und bestärkt seine überlegene *virtus*. Der Wettkampf endet mit dem Erzählerkommentar „Und es wagte niemand mehr, ihn zu befragen“ (13,34d). Die Klarheit des Auftretens Jesu in diesen Wettkämpfen ist „kulturelles Kapital“ für den Wert von Männlichkeit.⁵⁷ Damit kontrastiert allerdings die Gethsemane-Episode (14,32–42),⁵⁸ die kaum mannhaften Mut und Ruhe angesichts des bevorstehenden Todes unterstreicht.⁵⁹

⁵⁵ Vgl. Conway, Behold, 99–100.

⁵⁶ Einen ähnlichen Wechsel in den Gender-Rollen arbeitet Candida R. Moss, *Man with the Flow of Power*, aufgrund medizinhistorischer Körperkonstrukte für 5,25–34 heraus: „It would appear, therefore, that the woman with the flow of blood contrasts with both Jairus’s daughter and Jesus. [...] It is clearly the woman who is the active agent in her healing. She pulls power from the otherwise passive and unsuspecting Jesus. While the woman becomes dried, hardened, and more masculine, the Markan protagonist qua physician remains porous, leaky, and effeminate“ (519).

⁵⁷ Liew, *Re-Mark-able*, 105, übernimmt diesen Begriff von Bourdieu.

⁵⁸ Vgl. Thurman, *Novel Men*, 199–200.

⁵⁹ Cic. *Tusc.* 2,43 fasst die hegemoniale Meinung treffend zusammen (übers. E.A. Kirel): „Der Begriff Tugend (*virtus*) nämlich ist abgeleitet von ‚Mann‘ (*vir*); dem Mann aber

b) *Jesus in der Öffentlichkeit*⁶⁰

Im Markusevangelium bewegt sich Jesus sehr früh und in der ersten Hälfte sehr häufig in der Öffentlichkeit.⁶¹ Die Öffentlichkeit alleine ist als Indiz für eine Verknüpfung mit Repertoire-Elementen römischer Männlichkeitskonzepte nicht ausreichend, denn in der Öffentlichkeit finden wir auch Frauen, Kinder, Sklaven, usw. Das Wichtigste am öffentlichen Wirken Jesu in der markinischen Erzählung jedoch ist seine außergewöhnliche Sichtbarkeit. Seine Reden und Taten werden von den Menschenmengen wahrgenommen und entsprechend mit Ehrerbietung honoriert. Nach Cicero gründet sich der „höchste und vollkommene Ruhm“ (*summa et perfecta gloria*) auf drei Voraussetzungen:

„auf die Liebe der Menge (*si diligit multitudo*), auf ihr Vertrauen (*si fidem habet*) und auf ihre mit Bewunderung verbundene Überzeugung, man verdiene Ehre (*si cum admiratione quadam honore dignos putat*).“⁶²

Liest man Jesu öffentliches Wirken mit einem Seitenblick auf den römischen Wert des Ruhms, so bieten sich viele Möglichkeiten, Jesu enormen Zuwachs an Ruhm und Ehre auch im Hinblick auf seine Männlichkeit zu deuten. So setzt bereits seine erste Heilung (1,21–28: ein Exorzismus in der Synagoge) „die Kunde von ihm“ (1,28: ἡ ἀκοή αὐτοῦ) in ganz Galiläa in Gang und steigert damit seine *fama* bzw. *existimatio*.⁶³ Kaum geht Jesus in ein Haus, versammelt sich „die ganze Stadt“ vor der Tür (1,33); kaum zieht er sich zurück, wird er von allen gesucht (1,37). Bereits am Ende des ersten Kapitels ist Jesus so bekannt, dass er nicht mehr öffentlich (φανερώς) in eine Stadt gehen kann und sich deswegen an einsame Orte zurückzieht – dennoch „kamen sie weiterhin von überallher (πάντοθεν) zu ihm“ (1,45; vgl. 6,31–34).⁶⁴ Überall, wo Jesus ab jetzt in Erscheinung tritt, kommen Menschenmassen zusammen (2,1–4.13; 3,7–10; 10,1.46; 11,7–9). Die Sichtbarkeit von Jesu Handeln kommt in der Akklamation der Menge in 2,12 zum Ausdruck: „So etwas haben wir noch nie gesehen (οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν)“ (vgl. 8,18).

Wichtig an der Wirksamkeit Jesu ist die Art und Weise, wie er öffentlich sichtbar wird, von den Massen gesehen und durch Akklamation an Ehre zu-

besonders zu eigen ist die Tapferkeit (*fortitudo*), die zwei sehr bedeutende Leistungen mit sich bringt: die Verachtung von Tod und Schmerz (*mortis dolorisque contemptio*).“ Vgl. McDonnell, *Roman Manliness*, 24–31.

⁶⁰ Vgl. Liew, *Re-Mark-able*, 98–99.

⁶¹ Er wirkt am See (1,16; 2,13; 3,7; 4,1) und in der Synagoge (1,21; 3,1), reist durch Galiläa (1,9–4,34), überquert den See sechsmal mit einem Boot (4,35; 5,21; 6,32.45; 8,10.13), reist nach Jerusalem (8,22–11,1) und geht dreimal in den Tempel (11,11.15.27).

⁶² Cic., *Off.* II 31 (übers. Fuhrmann).

⁶³ In 6,14 ist der Ruf Jesu bis zum Königshaus des Herodes gelangt.

⁶⁴ Robert H. Gundry, *Mark*, 98f. stellt zu 1,45 fest: „Mark delights in publicity, not in secrecy, for publicity magnifies the impact of Jesus' activities.“

nimmt.⁶⁵ Ein Grund, weshalb die römischen Eliten und an deren Spitze der römische Kaiser das höchste männliche Ansehen genossen, war gerade ihre Visibilität, ihre Fähigkeit, den öffentlichen Raum zu dominieren.⁶⁶ Jesus ist sich dieser Aufmerksamkeit bewusst und fragt direkt: „Wer sagen die Menschen, dass ich sei?“ (8,27b) Hier gäbe es tatsächlich Möglichkeiten, Jesu Wirken innerhalb der sozialen Matrix römischer Männlichkeit zu verorten. Allerdings bedeutet die Kreuzigung – verlassen und verspottet – eine so unüberbietbare Form öffentlicher Schmach, dass die Passionsgeschichte in der Lage ist, alle früheren Aspekte männlicher Ehre in der Charakterisierung Jesu hochgradig ambivalent erscheinen zu lassen.

4. Dekonstruktion: Das Kreuz

Wie sich bereits gezeigt hat, stellt das Ende der Markus-Erzählung viele Möglichkeiten in Frage, die Charakterisierung Jesu kulturell mit Aspekten römischer Männlichkeit zu verknüpfen. Obwohl das genaue Verhältnis der Passion zur gesamten markinischen Jesusgeschichte hier nicht zu erörtern ist, zwingt die narrative Darstellung des Sterbens Jesu sicherlich zu einer *relecture*. Die Schweigebote an verschiedene Figuren⁶⁷ sind auch Anweisungen an die Rezipienten, an dieser Stelle der Erzählung noch keine Schlüsse zu ziehen (9,9 weist auf das Ende der Erzählung hin).

In der Passionsgeschichte erfährt Jesus etwas, das jede Zuweisung von Männlichkeit radikal hinterfragt: Passivität und öffentliche Schmach.⁶⁸ Wie angekündigt (8,31–33; 9,30–32; 10,32–34), ist dem Menschensohn das Leiden vorbestimmt. Jesus wird gebunden wie ein Sklave (15,1), abgeführt und zum Tode verurteilt wie ein Krimineller, von seinen Jüngern verraten, verleugnet und verlassen (14,10f.26–31.43–51.66–72; 15,6–15). Bei seiner Festnahme widersetzt er sich nicht, er kämpft nicht, er flieht auch nicht (14,17–21.47–49). Er schweigt (15,1–5). Im Verlauf der Ereignisse wird er bespuckt, geschlagen und gedemütigt (14,65; 15,16–20.26–32). Es dürfte keine Frage

⁶⁵ Anders etwa als Domitian, dem Suet., Dom. 3,1 zum Vorwurf macht, dass er sich in den ersten Jahren seiner Herrschaft täglich stundenlang zurückzog (vgl. auch Plin., Paneg. 48,4–49,1).

⁶⁶ McCullough, *Gender and Public Image*, 18: „Nearly each aspect of masculinity was communicated visually, to an audience schooled in both the symbols of manhood and how to read them, making public appearance and image the primary vehicle for the expression and definition of masculinity. To be a man was to be gazed upon, and to watch other men in a fluid system of regulation and participation in what it meant to be men.“

⁶⁷ Dämonen: 1,25.34; 3,12; Geheilte: 1,44; 5,43a; 7,36; 8,26; Jünger: 8,30; 9,9.

⁶⁸ Der sprachliche Befund in 14,43–15,37 ist interessant: In der Erzählung von der Festnahme bis zum Tod erscheint in insgesamt 51 Versen Jesus nur acht Mal als grammatisches Subjekt: 14,48 (er redet); 14,61a (er schweigt); 14,62 (er redet); 15,2b (er redet); 15,5 (er schweigt); 15,34 (er schreit); 15,37 (er schreit und stirbt).

sein, dass die Kreuzigung des Helden, wie sie im Markusevangelium erzählt wird, kein Denkmal römischer Männlichkeit darstellt.

Wie verhält sich die in 8,31; 9,31 und 10,34 angekündigte Auferstehung Jesu zu diesem Befund? Anders als in den beiden anderen Synoptikern ist die markinische Erzählung vom leeren Grab (16,1–8) mit dem ironisch-offenen Ende in 16,8⁶⁹ weit weniger explizit in der narrativen Wiederherstellung des Gekreuzigten. Sein Körper bleibt unsichtbar, er spricht kein Aussendungswort als universaler Herrscher (wie in Mt 28,16–20), er wird nicht ähnlich einer Kaiser-Apotheose im Himmel aufgenommen (wie in Lk 24,51). Die subtile Ironie im Markusevangelium besteht gerade darin, dass die bloße Voraussage der Auferstehung durch die Hauptfigur eine Erzählung der Auferstehung überflüssig macht. Das ist der letzte Sieg des Gottessohnes: Sein Wort alleine bezeugt, dass Gott ihn aus dem Grab führt und damit zugleich Roms Macht begrenzt.

III. Fazit

Die Charakterisierung Jesu im Markusevangelium ist ambivalent. Sie weist einen hohen Grad an Komplexität auf und umreißt damit christologische Reflexionsräume. Man kann diese Ambivalenz hinsichtlich der Männlichkeitsthematik als Auseinandersetzung zwischen hegemonialer römischer Männlichkeit und einer subalternen frühchristlichen Männlichkeit lesen,⁷⁰ oder mithilfe postkolonialer Theorie als imperiale Mimickry verstehen, das heisst: als Angleichung an koloniale Ausdrucksformen bei gleichzeitiger kritischer Distanz.⁷¹ Conway bevorzugt ein Phasenmodell: Jesus als „starker Mann“ (Kap. 1–8), Jesus als edler Märtyrer (Kap. 8–10) und Jesus als entmännlichtes Opfer (Kap. 14–16).

„The Markan Jesus is a divinely appointed strong man, critic of Roman ‚great ones‘, noble martyr, but also a passive, emasculated victim who suffers a humiliating death. As such, the Christology of the Gospel shows evidence of adaptation, accommodation, resistance, and perhaps resignation to hegemonic Greco-Roman masculinity. But this should not surprise. Because the ideology of masculinity was so closely integrated with the Roman imperial project, the literary products of those under Roman power would understandably be ambivalent.“⁷²

Die Erzählung vom Tod Jesu spielt allerdings eine so zentrale Rolle im *plot* der Gesamterzählung, dass diese drei Männlichkeitsbilder nicht einfach nebeneinander stehen. Das Markusevangelium stellt seinen Hörer und Höre-

⁶⁹ Vgl. dazu Andrew T. Lincoln, *Promise*.

⁷⁰ In diese Richtung geht Liew, *Re-Mark-able*, 107.

⁷¹ So Thurman, *Looking*.

⁷² Conway, *Behold*, 89.

rinnen in der ersten Hälfte eine Falle, indem es ein Charakterbild zeichnet, das an manche Repertoire-Elemente römischer Männlichkeit anknüpft. Die Schweigegebote warnen implizit davor, den Einschätzungen der Menge und der Jünger im Hinblick auf die übergeordnete hegemoniale Machtstellung Jesu unbedacht zu folgen. Nach dem Petrusbekenntnis (8,27–30) folgt eine graduelle Neubestimmung der bisherigen Charakterisierung Jesu (vgl. 8,31–38; 9,31–37; 10,33–45), welche am Kreuz mit dem Bekenntnis des Hauptmanns gipfelt. Das markinische Ideal der Leidensnachfolge erschwert nicht einfach den Zugang zur römischen *virtus*, es stellt vielmehr die darin wirkenden sozialen Mechanismen radikal in Frage. Der Begriff der Intersektionalität kann hier heuristisch eingebracht werden.⁷³ Die Vorstellung einer komplexen Interaktion und Überlagerung unterschiedlicher Formen von Ausgrenzungen und Benachteiligungen lässt sich auch umkehren: Römische Männlichkeit erscheint darin als eine Kreuzung von ethnischer Herkunft, gesellschaftlichem Status und Reichtum. Dieser römisch konstruierten *virtus* steht im Markusevangelium ein Modell gegenüber, das gerade die unterschiedlichen ethnischen und sozialen Ausgrenzungen der Hauptfigur Jesu zu einer neuen Formation von nicht-hegemonialer, herrschaftskritischer Männlichkeit gruppiert.⁷⁴

Ich kehre damit zu meiner Eingangsfrage zurück: Die Perspektivierung markinischer Christologie vor dem Hintergrund antiker Männlichkeitskonzepte trifft zwar kaum ein Zentrum gegenwärtiger Markuskforschung, sie erlaubt jedoch eine Reihe von Fragen, die den Text schärfer in den kulturellen Kontext der römischen Gesellschaft stellen. Der anfangs erwähnte ‚Elefant im Raum‘ mag als Metapher für das Ignorieren der Männlichkeitsthematik im Hinblick auf Jesus unpassend groß erscheinen, aber auch ein kleineres metaphorisches ‚Tier‘ ist der Untersuchung wert. Die Kategorie des Männlichen jedenfalls verdient es, in der Exegese mehr Beachtung zu finden.

Literatur

- Ackeren, Marcel van, *Die Philosophie Marc Aurels* (QSP103) 2 Bände, Berlin 2011.
 Alston, Richard, *Arms and the Man. Soldiers, Masculinity and Power in Republican and Imperial Rome*, in: Lin Foxhall / John Salmon (Hg.), *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity* (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society 8), London / New York 1998, 205–223.

⁷³ Der Begriff hat seinen festen Ort in der feministischen Rechtsdiskussion und ist daher bisher kaum oder gar nicht im Bereich der Gender-Studien zu Männlichkeit verwendet worden. Vgl. Bonnie T. Dill / Ruth E. Zambrana (Hg.), *Emerging Intersections; Emily Grabham u.a. (Hg.), Intersectionality and Beyond*. In beiden Artikelsammlungen findet sich kein Beitrag zu Männlichkeit.

⁷⁴ Ich danke Christine Gerber für hilfreiche Anregungen.

- Anderson, Janice C. / Moore, Stephen D., Matthew and Masculinity, in: Dies. / Ders., (Hg.), *New Testament Masculinities* (Semeia Studies 45), Atlanta 2003, 67–91.
- Beauvoir, Simone de, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* (aus dem Französischen von U. Aumüller / G. Osterwald), Reinbek bei Hamburg 52005. (Original: *Le Deuxième Sexe*, 1949).
- Bloomer, W. Martin, The Technology of Child Production. Eugenics and Eulogics in the de Liberis Educandis, in: *Arethusa* 39 (2006), 71–99.
- Bultmann, Rudolf, Ist voraussetzungslose Exegese möglich? in: *ThZ* 13 (1957), 409–17 = *Glauben und Verstehen*, Bd. 3, Tübingen 1961, 142–150.
- Butler, Judith, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin 1995.
- Bynum, Caroline W., The Body of Christ in the Later Middle Ages. A Reply to Leo Steinberg, in: *Renaissance Quarterly* 39 (1986), 399–439.
- Connell, Robert W. / Messerschmidt, James W., Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept, in: *Gender & Society* 19 (2005), 829–859.
- Connell, Robert W., *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten* (Geschlecht & Gesellschaft 8), Wiesbaden 32006.
- Conway, Colleen M., *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford 2008.
- Dench, Emma, Austerity, Excess, Success, and Failure in Hellenistic and Early Imperial Italy, in: Maria Wyke (Hg.), *Parchments of Gender. Deciphering the Bodies of Antiquity*, Oxford 2004, 121–146.
- Dickson, Keith, Oneself as Others. Aurelius and Autobiography, in: *Arethusa* 42 (2009), 99–125.
- Dill, Bonnie Th. / Zambrana, Ruth E. (Hg.), *Emerging Intersections. Race, Class, and Gender in Theory, Policy, and Practice*, New Brunswick, N.J. 2009.
- Duff, Paul Brooks, The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King. Mark's Account of Jesus' Entry into Jerusalem, in: *JBL* 111 (1992), 55–71.
- Ebner, Martin, Das Markusevangelium, in: Ders. / Stefan Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament* (Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 2008, 154–183.
- , *Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii*, in: *BN* 116 (2003), 28–42.
- Foxhall, Lin / Salmon, John (Hg.), *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition* (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society 7), London / New York 1998.
- , *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity* (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society 8), London / New York, 1998.
- Frey, Jörg, How Could Mark and John Do without Infancy Stories? Jesus' Humanity and His Divine Origins in Mark and John, in: Claire Clivaz u.a. (Hg.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281), Tübingen 2011, 189–215.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), Tübingen 51986.
- Gilmore, David D., *Mythos Mann. Rollen, Rituale, Leitbilder*, München / Zürich 1991.
- Gleason, Maud W., *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995.
- Golden, Mark / Toohey, Peter (Hg.), *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome* (Edinburgh Readings on the Ancient World), Edinburgh 2003.
- Grabham, Emily u.a. (Hg.), *Intersectionality and Beyond. Law, Power and the Politics of Location*, New York 2009.
- Gunderson, Erik, *Staging Masculinity. The Rhetoric of Performance in the Roman World* (The Body in Theory. Histories of Cultural Materialism), Ann Arbor 2000.

- Gundry, Robert H., *Mark. A Commentary on his Apology for the Cross*, Grand Rapids, MI 1993.
- Heininger, Bernhard, ‚Politische Theologie‘ im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu ans Kreuz, in: Cornelius Mayer (Hg.), *Augustinus. Ethik und Politik* (Cass. 39,4), Würzburg 2009, 171–201.
- Hopkins, Julie, *Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können*, Mainz 1996.
- Humpert, Claudia, *Wege zur Männlichkeit im Rom der Späten Republik. Cicero und die adulescentia seiner Zeit*, Halle 2001.
- Incigneri, Brian J., *The Gospel to the Romans. The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel* (Bibl.-Interpr.S. 65), Leiden 2003.
- Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (UTB 636), München 41994.
- Janowski, J. Christine, Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths ‚Kirchlicher Dogmatik‘, in: Wilfried Härle / Reiner Preul (Hg.), *Sexualität – Lebensformen – Liebe* (MJTh 7), Marburg 1995, 13–60.
- Kalsky, Manuela, *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2000.
- Klinghardt, Matthias, Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1–20, in: ZNW 98 (2007), 28–48.
- Knieling, Reiner / Ruffing, Andreas (Hg.), *Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis* (BTSP 36), Göttingen 2012.
- Kosch, Daniel, Jesus – Jude und Mann. Eine neue Sicht auf kaum bestreitbare Tatsachen, in: BiKi 63 (2008) 162–165.
- Laqueur, Thomas, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud* (dtv 4696), München 1996.
- Lau, Markus, Die Legio X Fretensis und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe „ungefähr zweitausend“ (Mk 5,13), in: Bib. 88 (2007), 351–364.
- Leutzsch, Martin, Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. FS Luise Schottruff*, Gütersloh 2004, 600–618.
- , Männlichkeiten im Neuen Testament wahrnehmen. Beobachtungen, Problemstellungen, Hypothesen, in: Reiner Knieling / Andreas Ruffing (Hg.), *Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis* (BTSP 36), Göttingen 2012, 121–158.
- Liew, Tat-siong Benny, Re-Mark-able Masculinities. Jesus, the Son of Man, and the (Sad) Sum of Manhood?, in: Janice C. Anderson / Stephen D. Moore (Hg.), *New Testament Masculinities* (Semeia Studies 45), Atlanta 2003, 93–136.
- Lincoln, Andrew T., The Promise and the Failure: Mark 16:7–8, in: JBL 108 (1989), 283–300.
- Marc Aurel, *Wege zu sich selbst*. Hg. und übersetzt von Rainer Nickel (Tusculum Studienausgaben), Düsseldorf / Zürich 32004.
- Mayordomo, Moisés, „Act Like Men!“ (1 Cor 16:13). Paul's Exhortation in Different Historical Contexts, in: CrossCurrents 61 (2011), 515–528.
- , Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz, in: EvTh 68 (2008), 99–115.
- , Paulus und die Korinther im Netz antiker Männlichkeit, in: BiKi 63 (2008), 149–155.
- McCullough, Anna, *Gender and Public Image in Imperial Rome*, Ph.D. Diss. St. Andrews 2007. (Download: <http://research-repository.st-andrews.ac.uk/bitstream/10023/357/7/FinalThesis.pdf> 19.05.2012).

- McDonnell, Myles, *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge 2006.
- , *Roman Men and Greek Virtue*, in: Ralph M. Rosen / Ineke Sluiter (Hg.), *Andraia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity* (Mn.S 238), Leiden / Boston 2003, 235–262.
- Meyer-Zwiffelhofer, Eckhard, *Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom* (Historische Studien 15), Frankfurt a.M. 1995.
- Moore, Stephen D. / Anderson, Janice C. (Hg.), *New Testament Masculinities* (Semeia Studies 45), Atlanta 2003.
- Moore, Stephen D. / Anderson, Janice C., *Taking it Like a Man. Masculinity in 4 Maccabees*, in: *JBL* 117 (1998), 249–273.
- Moss, Candida R. *The Man with the Flow of Power. Porous bodies in Mark 5:25–34*, in: *JBL* 129 (2010), 507–519.
- Moxnes, Halvor, *Conventional Values in the Hellenistic World. Masculinity*, in: *Per Bilde u.a. (Hg.), Conventional Values of the Hellenistic Greeks* (Studies in Hellenistic Civilization 8), Aarhus 1997, 263–284.
- Mutschler, Bernhard, *Die Verspottung des Königs der Juden. Jesu Verspottung in Jerusalem unter dem Blickwinkel einer parodierten Königsaudienz* (BThSt 101), Neukirchen-Vluyn 2008.
- Nijf, Onno van, *Athletics, Andraia and the Askesis-Culture in the Roman East*, in: Ralph M. Rosen / Ineke Sluiter (Hg.), *Andraia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity* (Mn.S 238), Leiden / Boston 2003, 263–286.
- Penner, Todd / Vander Stichele, Caroline (Hg.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses* (Bibl.- Inter.S 84), Leiden 2007.
- Pokorný, Petr / Heckel, Ulrich, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2798), Tübingen 2007.
- Rohrbacher, David, *Physiognomics in Imperial Latin Biography*, in: *Classical Antiquity* 29 (2010), 92–116.
- Rosen, Ralph M. / Sluiter, Ineke (Hg.), *Andraia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity* (Mn.S 238), Leiden / Boston 2003.
- Santoro L'Hoir, Francesca, *The Rhetoric of Gender Terms. 'Man', 'Women', and the Portrayal of Character in Latin Prose* (Mn.S 120), Leiden 1992.
- Satlow, Michael L., „Try to be a Man“. *The Rabbinic Construction of Masculinity*, in: *HThR* 89 (1996), 19–40.
- Schmidt, Karl Matthias, *Wege des Heils. Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums* (NTOA / StUNT 74), Göttingen 2010.
- Schubert, Charlotte / Huttner, Ulrich (Hg.), *Frauenmedizin in der Antike* (Tusculum Studienausgaben), Düsseldorf / Zürich 1999.
- Späth, Thomas, *Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit* (Geschichte und Geschlechter 9), Frankfurt / New York 1994.
- Steinberg, Leo, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, Chicago 1996.
- Thurman, Eric, *Looking for a Few Good Men. Mark and Masculinity*, in: Janice C. Anderson / Stephen D. Moore (Hg.), *New Testament Masculinities* (Semeia Studies 45), Atlanta 2003, 137–162.
- , *Novel Men. Masculinity and Empire in Mark's Gospel and Xenophon's An Ephesian Tale*, in: Todd Penner / Caroline Vander Stichele (Hg.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses* (Bibl.-Interpr.S 84), Leiden 2007, 185–229.
- Ward, Graham, *The Displaced Body of Jesus Christ*, in: John Milbank u.a. (Hg.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London 1999, 163–181.

- Williams, Craig A., *Roman Homosexuality*, Oxford 2010.
- Winkler, John J., *Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland* (aus dem Amerikanischen von S. Wohlfeil), Marburg 1994.
- Winn, Adam, *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda* (WUNT 2.245), Tübingen 2008.
- Wittig, Monique, *The Point of View. Universal or Particular?*, in: *Gender Issues* 3 (1983), 63–69.
- Wyke, Maria (Hg.), *Parchments of Gender. Deciphering the Bodies of Antiquity*, Oxford 1998.